Harâllî'ye göre bir grup kelimedeki harflerin bir araya gelişi tesadüf eseri olmayıp bu kelimelerin daha genel bir anlama delâlet etmesi içindir. Ancak harflerin mânalarını ve neye delâlet ettiklerini kavrama yeteneği sadece Hz. Muhammed'e uyanlara verilmiştir. Harâllî, İbnü'l-Arabî gibi varlıkları kelimeler olarak görür ve canlı varlıkların Allah'ın hareketli harfleri, cansız varlıkların da hareketsiz harfleri olduğunu söyler. Harâllî bazı eserlerini, harflerin bu esrarlı anlamları çerçevesinde Kur'an'ı tefsir etmeye ayırmıştır. Bu eserlerde önce harflerin mânaları ve hangi sayıya tekabül ettikleri üzerinde durulmuş, ardından bu harf ve sayılar Kur'an'ın i'câzı açısından değerlendirilmiştir. Bunların, Kur'an'daki halledilmesi zor kısımları (müşkil) açıklığa kavuşturmak bakımından sağladığı katkılar ele alındıktan sonra da Kur'an'a dayandırılarak bazı kelimelerin açıklanması yapılmıştır.

Harâllî'nin varlık anlayışı ilim-mârifet anlayışıyla uyum içindedir. İbnü'l-Arabî gibi Harâllî de varlığın Allah'ın tecellilerinden ibaret olduğunu düşünür. Ona göre Allah'ın "hak" diye adlandırdığı (el-A'râf 7/54) bazı aşkın özellikleri (teâliyyât) ve "halk" diye adlandırdığı sıfatları (tenezzülât) vardır. İkisi arasındaki farkı algılama gücü sadece akla verilmiştir. Yakîn ise Hak ile halk arasındaki birliği bulmak demektir. Buna göre bölünmez bir bütün olarak varlığın aslı olan Hak kendi sıfatlarını yaymış ve bu sayede halk ortaya çıkmıştır. Sıfatlar sahiplerinden ayrılamayacağına göre halk da Hak'tan ebediyen ayrılmayacaktır.

Ehl-i beyt'in sahip olduğu ilme güvenilmesi gerektiğini ileri süren Harâllî, bu sayede hem Sünnîler'in hem de Şiîler'in sevgisini ve dostluğunu kazanmıştır. Yedi yıl boyunca nefsiyle savaştığını, sonunda kendisine iyilik edenlerle etmeyenleri eşit derecede sevecek kadar bir olgunluğa ulaştığını ifade eden Harâllî'nin kaynaklarda pek çok kerâmeti nakledilir (Bedreddin el-Karâfî, s. 164-165; Makkarî, II, 188-189; Gubrînî, s. 148-155).

Eserleri. **1.** *Miftâḥu'l-bâbi'l-muḳaffel ʿalâ fehmi'l-Ḳur'âni'l-münezzel.* Kaynaklarda *Miftâḥu'l-lübbi'l-muḳfel ʿalâ fehmi'l-Ḳur'âni'l-münzel* adıyla da zikredilen eser hurûf ilmi esaslarına göre yazılmış bir tefsirdir. Gubrînî, kitapta Arap dili ile mantık ilminin gerektirdiği açıklamaların yanı sıra nüzûl sebeplerine de yer verildiğini, ancak bunun dışında eserin fazla bir önemi bulunmadığını belirtir. Zehebî de kitabın, Arap dili gramerinin hiçbir şekilde imkân vermediği ihtimallerle dolu bir tefsir olduğunu, buna rağmen hocası Mecdüddin et-Tûnisî'nin onu çok beğendiğini söyler. Âyetler ve sûreler arasındaki tenâsüp konusunda önde gelen âlimlerden olan Bikāî ise *Naẓmü'd-dürer fî tenâsübi'l-ây ve's-süver* adlı tefsirini yazarken, Harâllî'nin âyetler arasındaki münasebetten bahseden tefsirinden Âl-i İmrân sûresinin 37. âyetine kadar yazılmış bir nüshayı elde ettiğini, bundan kabul ettiklerini tefsirine aynen aldığını ve başka eserlerden de faydalanmakla birlikte onun koyduğu esaslar çerçevesinde eserini tamamladığını kaydetmektedir (*Naẓmü'd-dürer*, I, 10; Kara, s. 117-119). Paris Bibliothèque Nationale'de (nr. 1398) bir parçası bulunan bu tefsirin tamamlanıp tamamlanmadığı bilinmemektedir. **2.** *el-ʿUrve bi-miftâḥi'l-bâbi'l-muḳaffel li-fehmi'l-Ḳur'âni'l-münezzel. el-ʿUrve li'l-miftâḥi'l-fâtiḥ li'l-bâbi'l-muḳaffel el-müfehhim li'l-Ḳur'âni'l-münezzel* adıyla da anılan eserin (Ketûre, sy. 3, s. 107) bir nüshası Kahire'de Hidîviyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Brockelmann, *GAL*, I, 527). Bikāî, tefsirinin mukaddimesinde, kendisinin çokça faydalandığı bu eserin **el-ahrufü's-seb'a*** ve kıraatlerle ilgili olduğunu belirtmektedir (*Naẓmü'd-dürer*, I, 10). **3.** *es-Sırrü'l-mektûm fî muḫâṭabeti'n-nücûm. Keşfü'ẓ-ẓunûn*'da (II, 989) *Muḫâṭabetü'ş-şems ve'l-ḳamer ve'n-nücûm* adıyla geçen eser sihir ve tılsımla ilgili olup Zeynüddin el-Malatî buna bir reddiye yazmıştır. Takıyyüddin İbn Teymiyye ise kitaptaki görüşlerin küfür olduğu kanaatindedir. Öte yandan eserin Fahreddin er-Râzî'ye ait olduğu ileri sürülmekte ve bizzat Râzî'nin böyle bir eserinin bulunduğundan söz ettiği belirtilmektedir (Uludağ, s. 62-63). Ancak Kâtib Çelebi, eserin Râzî'ye ait olmadığını İbnü's-Sübkî'den naklen söylemektedir. *es-Sırrü'l-mektûm*'un çeşitli yazma nüshaları mevcuttur (TSMK, III. Ahmed, nr. 3256; Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 573, Ayasofya, nr. 2796; Köprülü Ktp., nr. 925). **4.** *el-Îmânü't-tâm bi-Muḥammedin en-nebiyyi ʿaleyhi's-selâm* (*el-Îmânü't-tâm bi-ḫayri'l-enâm*). İbnü'l-Bârizî'nin *Tevşîḳu ʿura'l-îmân fî tafżîli ḥabîbi'r-raḥmân* adlı kitabına dayanır. Eserde Hz. Peygamber'in insân-ı kâmil, Allah ile mahlûkat arasında vasıta ve küllî hakikat olduğu, bu hakikatin yokluğu halinde ne âlemin mânası ne de mahlûkatın bir esası kalacağı fikri üzerinde durulur (Ketûre, sy. 3, s. 107-108). **5.** *Maḳālât.* Harâllî'nin derlediği hikmetli sözleri ihtiva eden ve bir nüshası, müellifin diğer bazı eserleriyle birlikte Paris Bibliothèque Nationale'de bulunan (nr. 1398) bu risâle George Ketûre tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). **6.** *Fütyâ ṣalâḥi'l-ʿamel li'ntiẓâri'l-ecel.* Namaz, oruç ve zekât gibi ibadetlerle ilgili çeşitli öğütleri ihtiva etmektedir. **7.** *el-Vâfî.* Miras hukukuna dair olup Karâfî, ferâiz sahasında bu kadar güzel bir eser görmediğini söyler. **8.** *et-Tevşiye ve't-tevfiye.* Kıraatle ilgili olan eser Bikāî'nin kaynakları arasında yer alır. **9.** *el-Maʿḳūlâtü'l-üvel.* Mantığa dair bir eserdir.

Harâllî'nin kaynaklarda zikredilen diğer eserleri şunlardır: *Tefhîmü meʿâni'l-ḥurûf elletî hiye mevâddü'l-kilem fî cemîʿi elsineti'l-ümem, el-Lemḥa fî maʿrifeti'l-ḥurûf, Şemsü meṭâliʿi'l-ḳulûb ve bedrü ṭavâliʿi'l-ġuyûb, Şerḥu'l-esmâ'i'l-ḥüsnâ* (bazılarının yazma nüshaları için bk. Brockelmann, *GAL*, I, 527; *Suppl.*, I, 735).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, Madrid 1886, II, 687; Gubrînî, *ʿUnvânü'd-dirâye* (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1969, s. 143-155; İbnü't-Tavvâh, *Sebkü'l-maḳāl li-fekki'l-ʿiḳāl* (nşr. M. Mes'ûd Cübrân), Beyrut 1995, s. 83-91; Zehebî, *Aʿlâmü'n-nübelâ'*, XXIII, 47; a.mlf., *Mîzânü'l-iʿtidâl*, III, 114; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, IV, 204; Bikāî, *Naẓmü'd-dürer*, Haydarâbâd 1398/1978, I, 10; Süyûtî, *Ṭabaḳātü'l-müfessirîn* (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1396/1976, s. 76, 77; Bedreddin el-Karâfî, *Tevşîḥu'd-Dîbâc* (nşr. Ahmed eş-Şüteyvî), Beyrut 1403/1983, s. 162-165; Dâvûdî, *Ṭabaḳātü'l-müfessirîn*, I, 386-387; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc*, Kahire 1330, s. 201-202; Makkarî, *Nefḥu'ṭ-ṭîb*, II, 187-190; *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, II, 989, 1241; İbnü'l-İmâd, *Şeẕerât*, V, 189; Brockelmann, *GAL*, I, 527; *Suppl.*, I, 735; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, Ankara 1974, s. 162; Nüveyhiz, *Muʿcemü'l-müfessirîn*, I, 352-353; Süleyman Uludağ, *Fahreddin Râzî*, Ankara 1991, s. 62-63; Necati Kara, *Bikāî ve Tefsirindeki Metodu*, Van 1994, s. 117-119,151; Mehmet Faik Yılmaz, *Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet* (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 61; George Ketûre, "Ḥikemü Ebi'l-Ḥasen el-Ḥarâllî", *el-Baḥis*, sy. 3, Paris 1978, s. 104-127; *el-Ḳāmûsü'l-İslâmî*, II, 59-60.



MURAT SÜLÜN

HARAM
(الحرام)

Yapılması din tarafından yasaklanan fiil.

Sözlükte masdar olarak "bir şey bir kimseye yasak olmak", isim olarak da "yasaklanan, helâl olmayan şey" anlamına gelen **harâm** kelimesi, çeşitli türevleriyle

birlikte Arapça'da zengin bir kullanım alanına sahiptir. Bunlardan **hurmet** "engel olmak, yasak olmak, mümkün olmamak; saygı duymak"; **hırmân** "kişiyi bir iş, davranış veya haktan mahrum bırakmak"; **ihrâm** "bir şeyi yasaklamak, haram saymak; haram beldeye veya haram aylara girmek; hac veya umreye niyet ederek dikişsiz elbise giymek"; **tahrîm** "haram kılmak, yasaklamak" anlamındadır. Fıkıh literatüründe tahrîm karşılığında **hazr**, haram karşılığında **mahzûr** terimleri de kullanılmaktadır. Ayrıca Mekke ve Medine'ye Harem denilmesinden "haram aylar" ve "harîm" tabirlerine kadar örfte ve dinî literatürde haram kökünden türeyen birçok kelime ve terimin bulunduğu ve bunların neredeyse tamamının kelimenin kökündeki "yasaklama, engelleme, mahrum bırakma" anlamı çerçevesinde bir muhteva kazandığı görülür.

Haram kelimesiyle çeşitli türevleri sözlük anlamlarında Kur'an'da seksen üç yerde geçmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, *el-Mu'cem*, "ḥrm" md.). Bunların çoğunda, ileride oluşacak terim anlamı için esas teşkil edecek şekilde Allah'ın yasak kıldığı fiillerden, dinî yasaklardan, bazı âyetlerde de kişilerin bazı fiilleri kendilerine yasak saymasından söz edilir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in altmış altıncı sûresine Tahrîm adı verilmesi de ikinci anlamla ilgilidir. Haram kelimesi çeşitli türevleriyle birlikte birçok hadiste de geçmektedir (bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, "ḥrm" md.).

□ DİNLER TARİHİ. Yerine getirilmediğinde bir müeyyideyi gerekli kılacak dinî yasaklamaların tarih öncesi devirlerden beri mevcut olduğu bilinmektedir. Günümüzde yaşayan iptidai kültürlerden anlaşıldığı kadarıyla topluluk, fert ve tabiat arasındaki sosyokültürel dengenin korunmasına katkıda bulunan tabu fikri haram düşüncesinin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Bütün dinlerde riayet edilmesi gerekli yasaklar sistemi vardır. Yasaklanmış şeyi ifade eden tabu kavramı kutsal, kutsal dışı (profan), temiz ve kirli kavramlarıyla birlikte ortaya çıkmış olup onlarla sıkı bir ilişki içindedir.

Modern araştırmalar, en erken dönemlerden itibaren insan zihninin kozmosu birbirine zıt iki kategoriye ayırarak yorumladığını ortaya koymuştur. Bu kategorik düşünme biçimi, insanın mevcudiyetini tehlikeye atan nesnelerle onun varlığının devamına katkıda bulunan nesneler arasındaki ayırıma dayanmıştır. Bu aynı zamanda insanın kozmosu iki ayrı alana bölme sürecinin başlangıcına da işaret eder. Latince **sacer** kelimesinin taşıdığı zıt anlam da ("lânetlenmiş" ve "kutsal") bu sürecin izini taşımaktadır. Bu durumda temel ayırımın "iyi" (faydalı) ve "kötü" (zararlı) kavramlarına dayandığını söylemek mümkündür. Klasik örnek olarak Zerdüştîlik'teki düalist unsurun oldukça eskiye uzanan böyle bir arketipi yansıttığında şüphe yoktur. Basit bir tecrübeye dayanan bu ayırım, ayrıntıları bilinemeyen bir süreç sonucunda kutsal ve kutsal olmayan şeklinde daha soyut bir ayırıma dönüşmüş olmalıdır. Bu durumda temiz, kirli ve tabu duygularının kutsal ve kutsal olmayan ayırımından türediği düşünülebilir. Kutsal olmayanın tehdit edici içeriği, onun doğuracağı tehlikeleri bertaraf etmek üzere tabu fikrinin gelişmesine yol açmıştır. Böylece tabu, kutsal olmayan alandaki tehditlere karşı koruyucu bir özelliğe sahip olarak düşünülmüştür. Tabunun kendisine uygulandığı kutsal dışı bölgedeki nesneler ise kirli kabul edilmiştir. Tabu bir yandan kirliliğe temas eden, bir yandan da kirlilikten uzaklaştıran negatif ve pozitif bir içerikle doldurulmuştur. Zaman içerisinde ahlâkî plandaki değişmeler kutsal, tabu ve kirli duyguları arasındaki ayırımı daha da netleştirmiştir. İçtimaî hayatın çeşitlenmesi ve gelişmesine paralel olarak tabu duygusu da açıklığa kavuşmuş ve bugün bilinen alandaki kurallar meydana gelmiştir.

Tabunun en önemli fonksiyonu, basitçe, insan ve tabiat arasındaki ilişkiyi düzenlemeye katkıda bulunan sınırlamalar üretmesidir. Tonga dilinde "belirlenmiş" anlamına gelen tabu kelimesi, insanın karşılaştığı olaylar sonucunda tavır almasını ima eder. Buna göre tabu olan herhangi bir şey aşılamaz, çiğnenemez veya ihlâl edilemez. Eğer ihlâl edilecek olursa tabunun yöneldiği nesnedeki "mysterium" (sır) ihlâl edene belâ getirecektir. Böylece iptidai zihniyete göre tabu olumsuz bir enerjiyi engellemektedir. Bununla birlikte dinî düşüncenin bugünkü anlamda sistematik hale gelmesinden itibaren ihlâl sonucu tehdit edici gücünü kullanan nesnedeki cezalandırıcılık yetkisi nesneden alınmış ve ilâhî güçlere devredilmiştir. Bu noktadan sonra tabu duygusundan haram anlayışına geçecek bir zemin hazırlanmıştır.

Tabu türü yasaklamaların ilk ve en önemli örnekleri, kabilenin birlikteliğini parçalamaya yönelik öldürme fiili etrafında oluşmuş, böylece insanlığın başlangıcından itibaren grubun varlığını tehlikeye sokan her fiil yasaklanmıştır. Erken dönemlerden itibaren ortaya çıkmaya başlayan ikinci tür yasaklamalar daha çok yiyecek kültürüyle ilişkili olmuştur. Kabilenin kendisinden türediğine inanılan totem hayvanlar (bazan bitkiler) ve yine kabile fertlerinin hayatını tehlikeye sokan diğer canlıların yenmesi -bazı özel merasimler hariç- yasaklanmıştır. Bu yasak, o hayvanın tabu haline getirilmesiyle temin edilmiş görünmektedir.

Tabu kaynaklı bir başka yasaklama, kadın ve erkek arasındaki münasebetleri düzenleyen kurallarda ortaya çıkar. Bu kuralların çoğunda erkeğin, hayız (regl) dönemindeki kadınla cinsî münasebete veya daha ileri düzeyde her türlü tensel münasebete girmesi yasaklanmıştır. Kadının hayız sırasında tabu ilân edilmesi, geleneksel olarak kanın sakınılacak bir şey gibi kabul edilmesi inancıyla açıklanmıştır. Bununla birlikte daha dikkat çekici bir görüş bu tabuyu, hayız döneminde kadının erkekten korunması için geliştirilen bir savunma tabusuna kadar çıkarmaktadır. Bu görüşe göre, anaerkil dönemde kadının korunmasını sağlamak amacıyla geliştirilen söz konusu tabu, ataerkil bir hayat tarzı ile birlikte kanaması olan kadını tehlikeli sayan olumsuz bir tabu haline dönmüştür.

Diğer tabu örnekleri arasında en çok bilinenleri, bir anlamda kabiledeki nüfus dengesini korumaya yönelik kabile içi cinsî münasebet tabusu ve zina ile kabiledeki mal güvenliğini korumaya yönelik hırsızlık tabusudur. Ayrıca cinsler arasındaki ilişkileri düzenleyen ya da özel bir görevle yükümlü kabile fertlerinin diğerleriyle münasebetlerini tertip eden tabular da mevcuttur. Daha alt düzeyde hastalar, gebeler, sakatlar veya bazı özel anlama sahip isimlerin zikredilmemesi gibi çeşitli yasaklama kuralları da geliştirilmiştir.

Tabu şeklindeki yasaklama türlerinin pek çok çeşidi, bugün ilkel yaşama seviyesini sürdüren kabileler arasında varlığını devam ettirmektedir. Bunun çarpıcı örnekleri, bilhassa Okyanusya ve Afrika yerlileri arasında yapılan araştırmalarda görülmektedir.

İptidai kültürlerdeki tabu çerçevesinde ele alınan bütün yasaklamaların dinî bir hüviyetinin bulunduğunu söylemek yanlış olur. Bununla birlikte tabu türü yasaklamaların bazılarının zamanla dinî hüviyete büründürdüğünü söyleyenler de vardır. Özellikle niçin tabu olduğu belli olmayan ve yalnızca uzun bir zamandan beri tekrarlanarak sürdürülen tabu-

ların kökeniyle ilgili problemler zaman içerisinde dinî birtakım kavramlarla açıklanır hale gelmiştir. Böylece bu tip etiolojik tabular, yaratılışın başlangıcında ilâhî güçlerin koyduğu yasaklamalar olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan daha ileri uygarlık düzeylerinde bazı tabuların sebeplerini daha anlaşılır yolla açıklama gereği doğmuştur. Bu tip tabular, çoğunlukla kamu hukukundaki yasaklamalar haline döndürülmüştür. Dinler tarihçileri ve sosyal antropologlardan bazılarına göre ilâhî dinlerde haram kavramı ile anlatılan tabuların büyük bir kısmı, dinî hüviyete büründürülen ilk tip tabulardan türemiştir.

Hinduizm'de haram meselesi geniş bir yer tutar. Haram kavramının işlendiği temel külliyat Brahmanalar ve Manu kanunlarıdır. Bu iki külliyata göre aile içi cinsî ilişki, hayız döneminde kadınlarla bir arada bulunma, farklı kast mensuplarının birbirleriyle münasebete girmesi, et yeme ve alkollü içecek içme temel haramlardandır. Fakat bu yasaklamalar aşağı kastlara doğru inildikçe hafiflemektedir. Ayrıca Manu kanunları yiyecekle ilgili çok sayıda haramı kapsar. Özellikle sarımsak, mantar, soğan ve pırasa gibi yiyecekler ve içki haramdır. Sudralar gibi alt kastlar için ise bu yiyecekler helâldir. Budizm ve Jainizm'de en başta gelen haram zina ve hayvan eti yemektir. İçki içmek de haram sayılmaktadır. Sihler arasındaki en önemli haram konuları büyü yapmak, zina, mezar ziyareti ve putlara saygı göstermektir. Zerdüştîlik'te zina, hayız döneminde kadınla münasebette bulunmak, homoseksüellik, köpeğe ve ineğe zarar vermek başta gelen haramlardandır.

Eski Türk dini, Taoizm ve Şintoizm gibi etnik dinlerde haram kavramı daha çok tabu çerçevesinde ele alınmış, bazı yasaklamalar da dinle bağlantılı olmadan töre hukukuyla ilişkilendirilmiştir. Buna göre eski Türkler'de kutsal olduğu için totem hayvanını yemek yasaktı. Aynı şekilde su ve ateşi mânevî anlamda temiz tutmaya yönelik çok sayıda yasaklama vardır. Zina, aile içi cinsî ilişki de Türk töre hukukundan kaynaklanan yasaklamalardandır. Şintoizm'deki temel yasaklar zina, aile içi cinsî ilişki ve hayvanlarla cinsî münasebette bulunmaktır. Öte yandan rahiplerin özel statüsüyle ilgili olarak çok sayıda yasak tahsis edilmiştir. Taoizm'deki en önemli yasaklama ise insan öldürme çerçevesinde geliştirilmiştir.

Eski Ön Asya'nın semitik kültürlerinde yer alan yasaklamaların çoğu kamu hukuku alanına girenlerdir (insan öldürme, hırsızlık, zina gibi). Bu tip hukukî yasaklamalarla dinî bir hüviyet içerisinde görülen yasaklamalar arasında tamamen olmasa bile ciddi bir ayırım yapılmıştır. Semitik dillerde ortak olarak haram kavramını anlatmak için genellikle "tahsis edilmiş" anlamında **kōdeş** fiil kökü kullanılmıştır. Bu durumda kōdeş olan herhangi bir şey tabudur. Semitik kültürlerde kōdeş genellikle tanrılara ait olan hakları içermektedir. Tabunun eşiti olarak ve yine tanrıların haklarını içerecek anlamda kullanılan bir başka kelime de **herem**dir. Kōdeş veya herem, daha çok ilâhlara ait olan herhangi bir kült nesnesinin tabu oluşunu ima eder. Buna göre tanrılara tahsis edilen herhangi bir takdime tabu olduğu için insanlar tarafından kullanılamaz.

Yahudi literatüründe oldukça geniş işlenen haram kavramı Tevrat'taki "613 emir"le (taryag mitzvot) ilişkilendirilmiştir. Rabbinik geleneğe göre Sînâ'da Hz. Mûsâ'ya vahyolunan 613 emrin (mitzvot) 365'i haram kavramı içerisine giren yasaklamaları, 248'i helâlleri kapsar. Her ne kadar Eski Ahid'de **haram** (tahsis etmek) fiilinden (Levililer, 27/28) türetilen **herem** kelimesi mevcutsa da bu fiil esasta Yahve'ye adanan her türlü şeyi belirtmek üzere kullanılmış olup mitzvotun kapsadığı anlamı içermemiştir. Bununla birlikte rabbinik gelenekte herem kelimesi dinî birtakım yasaklamaları ihtiva edecek şekilde genişletilmiştir.

Eski Ahid'e göre, uyulmadığında dinin inkârı anlamına gelerek günahkâr durumuna düşülmesine sebep olan haramların büyük bir kısmı putlara tapmak (Çıkış, 20/3, 4), insan öldürmek (Çıkış, 20/13), zina yapmak (Çıkış, 20/14), çalmak (Çıkış, 20/15), yalan yere şahitlik etmek (Çıkış, 20/16, 17), aile içi cinsî ilişkide bulunmak (Levililer, 19/6-18; 20/10-15), homoseksüellik (Levililer, 20/13), hayvanlarla cinsî ilişki kurmak (Levililer, 20/15, 16), cinci ve falcılara başvurmak (Levililer, 19/31; Tesniye, 18/10-13), Tanrı'ya küfretmek (Çıkış, 22/28; Levililer, 19/12; 24/16) ve helâl (kaşrut) yiyecekler dışındaki şeyleri yemek (Tesniye, 14) gibi konulardan oluşmaktadır. Öte yandan Talmud, bizzat herem kelimesini kullanarak (Nedarim, 2[a]; Bezah, 36[b]) yasaklanan birtakım konuları sıralar. Bunların çoğu, Eski Ahid'de sıralanmayan daha ayrıntılı konulardaki haramlardır (adak adama esnasında yasak olan uygulamalar, adak adayanların uyması gereken özel şartlar gibi). Ahd-i Atîk'te mukaddesle bayağı şeyi ve murdarla tâhiri birbirinden ayırt etme ve insanlara bildirme görevi Levililer'e verilmiştir (Levililer, 10/10; Hezekiel, 22/26; 44/23).

Rabbinik gelenek haramların sebebini sorgulamama gibi bir eğilim içindedir. R. Simeon b. Yohai'ye göre Tanrı haramların sebebini bildirmemiştir (Pesikta, 119[a]). Emirlerin sebebi araştırılmamalı ve olduğu gibi kabul edilmelidir (Sifra Kedoshim, 11/22). Bununla birlikte emirlerin insana faydalı olduğu hususu sıkça vurgulanır. Haramlar İsrâil'in kutsallığını güçlendirir (Mekhilta, 89[a]). Bunlar insanı arındırmak (Genesis Rabbah, 41/1) ya da İsrâil'i faydalandırmak içindir (Makkot, 3/16).

Helenistik dönemden itibaren çeşitli dinî emirlerin sebeplerini putperestlere açıklamak zorunda kalan yahudi filozofları, rabbinik gelenekten farklı olarak haramların mahiyetini sorgulama ihtiyacını hissetmişlerdir. Bu konudaki ilk sistematik yorumu yapan Philo, her türlü dinî emrin amacının insanı faziletli bir şekilde yaşamaya sevketmek olduğunu söyler. Mu'tezile kelâmının etkisiyle Saadiya Gaon (Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî), Eski Ahid'de haram ve helâllerin sebeplerinin aklî olarak bilinebileceğini savunmuştur. Ona göre bu emirler, dinî hayattan uzaklaşmadan insan hayatını yaşanır kılmaya yöneliktir. Karâî filozofları ve Bahya b. Pakuda, emirlerin akla uygunluğu ve akılla bilinebileceği konusunda Gaon'u takip ederken Joseph b. Zaddık, haram ve helâllerdeki kutsiyeti ön plana çıkararak akla uygunluk problemini dikkate almamıştır. Maimonides (İbn Meymûn), Tevrat'taki bütün emirlerin bir sebebinin veya işe yararlılığının olduğunu söylemiştir. Mistik eğilimli Hasdai Crescas ve Joseph Albo emirlerin aklî yönünün önemli olmadığını, yalnızca Tanrı'nın emretmiş olmasının yeterli olacağını savunmuşlardır. Kabalistler ise tamamen farklı bir yaklaşımla Tevrat'taki her yasağın ilâhî kozmolojide bir şeyle bağlantılı olduğunu ve emirlere uyulduğunda evrendeki ilâhî uyumun güçlendiğini ileri sürmüşlerdir. Haramlara riayet edilmediğinde tatbik edilecek müeyyideler Yahudilik'teki günah kavramıyla ilişkilidir. Bu müeyyideler, cemaat dışına itilmekten ölüme kadar uzanan dünyevî cezalar yanında öteki dünyada uygulanacak çeşitli cezaları kapsar.

Yahudilik'ten farklı olarak Hıristiyanlık'ta haram kavramı üzerinde fazla durulmamıştır. Bu konuda Hz. Îsâ'nın yaşa-

yışı ile Pavlus'un yorumu arasında köklü değişiklikler söz konusudur. Hz. Îsâ, şeriatı iptal etmeye değil tamamlamaya geldiğini, şeriattan en küçük bir harf veya noktanın dahi yok olmayacağını belirtmiş (Matta, 5/17-19), kendisi de şeriat kurallarına göre yaşamış, kavminin her şeyi Tevrat'la düzenlenmiş dinî hayatını paylaşmış, sinagoglara ve mâbede devam etmiş (Markos, 1/29; 14/49; Yuhanna, 6/59; 7/14; 8/20), hac bayramlarına iştirak etmiş (Luka, 13/41-50; Yuhanna, 2/13; 5/1), vergi ödemiş (Matta, 17/24-27), iyileştirdiği cüzzamlıyı kâhine göndermiştir (Luka, 17/14). Dinî yasakların gerçek hedefini göstermiş, bu çerçevede öldürme ve zina gibi haramların önemini vurgulamıştır (Matta, 5/21-30). Diğer taraftan cumartesi yasakları, temiz ve helâl yiyecekler, rabbilere itaat, boşanma gibi hususlarda değişiklikler yapmıştır (Markos, 2/27-28; 7/8, 14-23; 10/1-9; Matta, 23/2).

İlk dönem hıristiyanları da dinî emir ve yasaklar konusunda Yahudiliği takip etmişlerdir. Yahudilerin dışında başka milletlerden olup da Hıristiyanlığa girenlere yönelik haramlar (putlara tapma, zina, boğulmuş hayvan ve kan), o dönemde hıristiyanlar arasında Yahudilik'teki uygulamanın geçerli olduğunu göstermektedir (Resullerin İşleri, 10/9-16; 11/1-10; 15/20, 29).

Yahudi şeriatı (Tevrat) karşısında ilk menfi hıristiyan tavrını belirleyen Pavlus'tur. Pavlus şeriatın müsbet bir rol oynadığını (Romalılar'a Mektup, 7/12; Galatyalılar'a İkinci Mektup, 3/23-25), fakat Mesîh'in şeriatının Mûsâ şeriatının yerine geçtiğini belirtir. Şeriatın ilâhî ve mükemmel niteliğini inkâr etmez, ancak artık davranışlara yön veremeyeceğini bildirir (Romalılar'a Mektup, 7/12; 10/4); Mesîh'in şeriatının sevgi ve merhamet olduğunu ifade eder.

Pavlus, Mûsâ şeriatının geçersizliğini ilân ederken öte yandan bizzat kendiliğinden kötü ve yasak olan fiilleri de sıralar. Ona göre zina, pislik, şehvet, putperestlik, sihirbazlık, düşmanlıklar, kıskançlık, gazaplar, çekişmeler, ayrılıklar, fırkalar, hasetler, sarhoşluklar, sefahetler gibi şeyleri yapanlar Allah'ın melekûtunu miras almayacaklardır (Galatyalılar'a İkinci Mektup, 5/19-21). Bütün haksızlık, kötülük, tamah, şerirlik, haset, katil, niza, hile, huysuzluk ile dolu olanlar, kötülük söyleyenler, zemmamlar, küstah, kibirli, övünücü, ana babaya itaatsiz kişiler... ölüme müstahaktır (Romalılar'a Mektup, 1/28-32; Korintoslular'a Birinci Mektup, 6/9-10; Efesoslular'a Mektup, 5/3-5; Koloseliler'e Mektup, 3/5-8).

Hıristiyanlık'ta günah birçok kısma ayrılmakta, tabii ve ilâhî kanunların çiğnenmesi fiilî günah olarak nitelendirilmekte, bu çerçevede de haram ve yasaklar söz konusu olmaktadır (bk. **GÜNAH**).

BİBLİYOGRAFYA :

Wensinck, *el-Mu'cem*, "ḥrm" md.; M. F. Abdülbâkī, *el-Mu'cem*, "ḥrm" md.; A. R. S. Kennedy, "Ban", *DB²*, s. 86; L. E. Toombs, "Clean and Unclean", *IDB*, I, 641-648; R. C. Zaehner, *The Teachings of the Magi*, New York 1976, s. 110, 111, 114; J. Milgrom, "The Foundations of the Biblical Dietary Laws", *Religion and Law*, New York 1990, s. 159-193; B. Morris, *Anthropological Studies of Religion*, New York 1993, s. 203-218; S. Singh Kapoor, *The Sikh Religion and the Sikh People*, New Delhi 1994, s. 106; J. Jolly, "Food, Hindu", *ERE*, VI, 63-65; a.mlf., "Purification, Hindu", *a.e.*, X, 491; N. Söderblom, "Holiness", *a.e.*, VI, 731-741; R. R. Marett, "Tabu", *a.e.*, XII, 181-185; G. Scholem, "Commandments, Reasons for", *EJd.*, V, 783-792; A. H. Rabinowitz, "Commandments, the 613", *a.e.*, V, 760-783; a.mlf., "Dietary Laws", *a.e.*, VI, 26-45; M. Greenberg, "Herem", *a.e.*, VIII, 344-350; R. Wagner, "Taboo", *ER*, XIV, 233-236.

KÜRŞAT DEMİRCİ

HARAM

FIKIH. Haram, fıkıh terimi olarak mükelleften yapılmaması kesin ve bağlayıcı tarzda istenen fiili ifade eder. Ahlâk ve hukuk literatüründe **muharrem, mahzûr, menhiyyün anh, memnû', mezcûrün anh, ma'siyet, zenb, kabîh, seyyie** gibi çeşitli kelimelerin de "yasaklanan şey" mânasında haramla aynı veya yakın anlamlarda sıkça kullanıldığı görülür (Alâeddin es-Semerkandî, s. 40; Fahreddin er-Râzî, I, 127-128; Şevkânî, s. 6).

Haram yerine mahzur kavramını tercih eden Gazzâlî onu "vâcibin mukabili" (*el-Müstaṣfâ*, I, 66, 76), Fahreddin er-Râzî ve Zerkeşî "fâili şer'an zemmedilen şey" (*el-Maḥṣûl*, I, 127; *el-Baḥrü'l-muḥîṭ*, I, 255) diye tarif etmiş, Şevkânî buna "terkedeni övgüye lâyık kılan şey" ilâvesini yapmıştır (*İrşâdü'l-fuḥûl*, s. 6). Bu ifadelerde geçen "kötülenen, zemmedilen" kaydı mekruh, mubah ve mendubu tanım dışı bırakmaktadır. Hanefîler'den Sadrüşşerîa gibi usulcüler, haramı "işlenildiğinde ceza gerektiren şey" (*et-Tavżîḥ*, II, 125) diye tarif ederek ceza unsurunu ön plana çıkarmışlardır. Haram ve mahzur kavramlarının, bu tariflerde olduğu gibi önce yasaklanan fiilin bizzat mahiyetinden veya mâruz kalacağı müeyyideden hareketle şer'î hükmün bir alt başlığı olarak tarif edilmesinin yanı sıra, daha sonraki dönemlerde hükmün kendisiyle sabit olduğu delilin mahiyeti nazarı itibara alınarak tarif edilmeye başlandığı ve bu yaklaşımın giderek ağırlık kazandığı görülür. Bu sebeple de İslâm hukukçularının çoğunluğu haramı, "kat'î veya zannî bir delil ile şer'an yapılmaması kesin olarak istenilen fiil" şeklinde tarif etmiş, Hanefîler ise delilin kat'î olmasını şart koşarak yasağın, yani kesin olarak kaçınmayı talebin kat'î bir delil ile sabit olması halinde buna "tahrîm" (haram), zannî bir delil ile sabit olması durumunda "tahrîmen kerâhet" (tahrîmen mekruh) adını vermişlerdir. Bu ayırım, bir bakıma onların terminolojisindeki farz ve vâcip kavramlarının mukabilini teşkil etmektedir (Bahrülulûm el-Leknevî, I, 58). Bu durumda Hanefîler'e göre haram, "şer'an kat'î bir delil ile kesin olarak nehyedilen şey" diye tarif edilebilir. Burada hükmü ispat eden delilin kat'î olması ölçü alınmakla birlikte aslında Hanefîler'le cumhur arasında konunun özüyle ilgili bir ihtilâf yoktur. Zira Hanefîler'e göre farz veya vâcip, terki halinde ceza gerekeceği mânasında müşterek olduğu gibi tahrîm ve tahrîmen kerâhet de kaçınılmadığı zaman ceza gerekeceği anlamında müşterektir. Hatta Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf mekruhun harama daha yakın olduğunu söylemekle yetinirken İmam Muhammed, kerih görülen davranışların ceza gerektireceği anlamında her mekruhun haram olduğunu söylemiştir (Sadrüşşerîa, II, 126; Bahrülulûm el-Leknevî, I, 58). Bu açıdan bakıldığında ihtilâfın terminolojide kaldığı ve Hanefîler'in haram tabirini kullanırken ilgili âyetin (en-Nahl 16/116) işaretinden de faydalanarak daha titiz davrandıkları söylenebilir.

Haram konusu fıkıh usulü literatüründe "hüküm" ana başlığı altında incelenir. Usulcülere göre hüküm iktizâ, tahyîr veya vaz' bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin Allah'ın hitabı, fakihlere göre ise bu hitabın gerektirdiği sonuçtur. Mükelleften bir işin yapılması veya yapılmamasını talep anlamında iktizâ veya onu serbest bırakma mânasında tahyîr ifade eden şâriin hitabı kavramsal çatı çerçevesinde teklifî hükmü teşkil eder. Mükellefi serbest bırakan tahyîrle ilgili hitabın veya neticesinin (mubah) teklifî hüküm çerçevesinde değerlendirilmesiyle ilgili usulî tartışmalar bir yana (bk. **HÜKÜM; MUBAH**), Allah'ın hitabı kesin olarak bir işin yapılmasını taleple ilgili ise buna "îcab" (vâcip kılma), bir işin terkedilmesini taleple ilgili ise buna da "tahrîm" adı verilir (Fahreddin er-Râzî, I, 113). Bazı

usulcüler, teklifî hükmü şârie veya onun hitabına nisbet ederek bir fiilin yasaklanmasına tahrîm veya onun eseri olarak hurmet, bazısı da mükellefin fiiline nisbet ederek haram kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir (İbnü'l-Hâcib, I, 225; Bahrülulûm el-Leknevî, I, 58-59; ayrıca bk. **EF'ÂL-i MÜKELLEFÎN**).

Genel olarak İslâm hukukçuları bir fiilin can, akıl, din, ırz ve malı koruma şeklinde formüle edilen dinin temel amaçlarına açıkça zarar vermesini, onun haram kılınmasının temel sebebi ve açıklaması (illeti ve hikmeti) olarak kabul etmişlerdir. Bu durumda haramların tayin ve tesbitinin, eşyadaki hüsün ve kubhun akıl veya nakille bilinmesi konusundaki temel usulî tartışma ile yakın ilişkisi bulunduğu (bk. **HÜSÜN**) ve haram kavramının şeriatın temel amaçları ve bu amaçların çerçevelediği maslahatlar içerisinde geliştiği görülür. Bu noktada İslâm, ferdin itikadî ve amelî hayatını düzenler ve belli değer hükümleriyle yönlendirirken çok katı ve yasakçı veya her şeyi mubah gösterecek derecede ibâhacı bir yaklaşımdan ziyade orta bir yol tutmuştur. Öte yandan fert ve toplumun varlığını koruyabilmesi için zaruri addedilen bu beş esasa aykırılık çok defa belirsiz, sübjektif ve değişken bir karakter arzettiğinden haramlık hükmü, fıkıh usulünde genelde hükümleri açıklama ve kendileriyle amaçlanan sonuç anlamındaki hikmete değil ona göre daha belirgin, objektif ve istikrarlı vasıflar olan illetlere bağlanmıştır. Bu sebeple ilk bakışta bazı temel maslahatları ihlâl ettiği zannedilen, meselâ sağlığa aykırı bulunduğu, temiz olmadığı, malın israfına ve neslin bozulmasına yol açtığı gibi gerekçelerle açıklanabilen bazı haramlar vardır ki (içkinin, domuz etinin, kumarın ve zinanın yasaklanması gibi) burada ileri sürülen sakıncaların her zaman ve mekânda ve herkes için aynı seviyede geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Şâriin bir şeyi haram kılmasının hem muhataplar tarafından kavranabilen bazı amaç ve yararlar içerdiğinin, hem de o an için kavranamayan başka hikmetler de taşımakta olduğunun bilinmesi, en azından bir kulluk sınavı anlamı taşıdığının kabullenilmesi ve bu tür haramların bizzat bir dini diğerinden ayıran kurucu ilkelerinden sayılması daha tutarlı görünmektedir. Bundan dolayı İslâm'da haramların haramlığını kabullenme aynı zamanda bir iman meselesi olarak da gündeme gelir ve kesin şekilde bilinen helâlleri haram veya haramları helâl kabul etmek imanı ortadan kaldırıcı bir ölçü kabul edilir (Mâtürîdî, s. 332, 334).

Bir fiilin haram olduğu şu şekillerde bildirilebilir: a) Bizzat haram (hurmet) lafzı veya türevleri ile: "Allah size ölüyü, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkasının adı anılarak kesilen hayvanları haram kıldı" (en-Nahl 16/115) ve, "Muhakkak ki Allah annelere saygısızlık yapmayı size haram kıldı" (Buhârî, "Rikāk", 22, "Edeb", 6; Müslim, "Akżıye", 12, 14) ifadelerinde olduğu gibi (diğer bazı örnekler için bk. el-Bakara 2/85, 173, 275; en-Nisâ 4/23; el-Mâide 5/3; el-A'râf 7/33). b) Câiz veya helâl olmadığının açıkça belirtilmesi suretiyle: "Kadınlara verdiklerinizden -boşanma esnasında- bir şey almanız size helâl olmaz" (el-Bakara 2/229) âyetinde olduğu gibi (ayrıca bk. el-Bakara 2/228, 229, 230; en-Nisâ 4/19; el-Ahzâb 33/52). c) Haram kılma anlamını iptal edici bir delil bulunmaksızın mutlak olarak gelen nehiy sigası ile; bunlar "yapmayınız, yaklaşmayınız, öldürmeyiniz" şeklindeki nehiy kalıplardır. "Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyiniz" (el-En'âm 6/151) âyetinde olduğu gibi. d) Herhangi bir fiilden sakınmanın kesin bir görev olduğunu ifade eden sakınma (içtinap) lafızları ile: "Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz" (el-Mâide 5/90; diğer bazı örnekler için bk. el-Mâide 5/92; en-Nahl 16/36; el-Hac 22/30; el-Hucurât 49/12). e) Söz konusu fiil hakkında ceza gerektiğini belirten ifadelerle: "Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup da -bunu ispat için- dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin. Onlar tamamen günahkârdırlar" (en-Nûr 24/4; diğer bir örnek için bk. el-Mâide 5/38).

Bir şeyin vâcip olmasının, zıddının haramlığını gerektirip gerektirmediği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı hukukçular, bir şeyi emretmenin zıddının da kerâhetini gerektireceğini, bazıları ise zıddını nehyedeceğini söylemişlerdir. Bir kısım Mu'tezile ve Şâfiî usulcüleri emrin, zıddını nehyetmek anlamına gelmediğini ve aklın da bunu icap ettirmediğini, bazı Hanefîler ise genel olarak emrin zıddının kerâhetini gerektireceğini, fakat bunun icap tarzında veya mutlak olarak delâlet etmesi şeklinde olmadığını söylemişlerdir. Hanefîler'den Cessâs, emrin bütün zıtlarından nehiy anlamı taşıdığı görüşündedir. Burada emir ve nehyin farklı iki kalıp olduğu kabul edilmekle beraber tartışma, bu kalıpların birbirinin zıddı mânalara delâlet edip etmediği hususundadır (bu konuda bk. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, I, 183-193; İbn Hazm, *el-İḥkâm*, III, 333-335; Pezdevî, II, 329-339; Serahsî, *el-Uṣûl*, I, 94-99; Âmidî, II, 393-395; Şevkânî, s. 101-105; ayrıca bk. **EMİR**; **NEHİY**).

Kısımları. Haramlar, haram kılınan fiil veya nesnenin mahiyeti, delilinin kuvveti ve yasaklanan şeyin nevi itibariyle çeşitli kısımlara ayrılmış, yasaklanan fiil veya nesnenin mahiyeti bakımından "haram li-zâtihî" ve "haram li-gayrihî" olmak üzere iki kısımda incelenmiştir.

Haram li-zâtihî, geçici bir sebebe dayanmaksızın bir şeyin bizzat kendi varlığındaki bir zarar veya çirkinlik (kubh) sebebiyle şâriin doğrudan haram kıldığı fiildir. Onun haramlığının kaynağı o şeyin bizâtihi kendisi olduğu için bazı hukukçular bu tür haramlara "haram li-aynihî" adını da verirler. Meselâ hırsızlık, zina, ölmüş hayvan eti yemek, şarap içmek böyledir.

Haram li-gayrihî, kendinden ötürü değil dıştaki bir sebep veya durumdan dolayı haram kılınan fiildir. Cuma namazı vaktinde alışveriş, başkasının mülkünde izinsiz namaz kılma, bayram günü oruç tutma gibi. Burada tahrîm, ilgili olduğu veya yol açtığı hâricî durumdan doğmaktadır (Sadrüşşerîa, II, 126). Haramın bu tür taksimi, usulcülerin eşyada bulunan kötülük ve çirkinliğin mahiyeti hakkındaki görüşlerinin ve nehiy konusunda yaptıkları benzer ikili ayırımın tabii bir sonucu olmalıdır. Çünkü nehiy, kural olarak hem nehyedilen şeyin kötü ve çirkin olduğu anlamına gelir, hem de nehyedilen fiilin haram olmasını, hatta dolaylı olarak aynı sonuca götüren bazı fiillerin de haram sayılmasını gerektirir. Bu sebeple nehiy ile haram arasında bir sebep-sonuç ilişkisi bulunur. Esasen dinî yasakların kapsam ve çerçevesi konusunda İslâm hukuk doktrininde yer alan ihtilâflar da nehyin varlığı ve kesinliği hususundaki görüş farklılıklarının yanı sıra, anılan sebep-sonuç ilişkisinin kuvvet derecesini belirlemede farklı değerlendirmelerin yapılabilmesinden kaynaklanmaktadır.

Herhangi bir karîneden mücerret olan nehyin delâletiyle ilgili usulî tartışmalar bir yana fakihlerin çoğunluğu, kat'î veya zannî olmasına bakmaksızın bir şer'î delil ile sabit olan nehiy ve men'in haram anlamına geleceğini kabul etmiş ve delilller arasında herhangi bir ayırıma gitme-

miştir. Ancak Hanefîler, kat'î ve zannî delil ile sabit olan nehiyleri farklı değerlendirerek birincisine haram, ikincisine tahrîmen mekruh adını vermişlerdir. Bu da haramın, delilin kuvvet derecesine göre yapılmış bir başka ikili ayırımı mahiyetindedir.

Hükmü. İslâm hukukçularına göre kat'î delil ile sabit olan bir fiilin haramlığına kesin olarak inanılması gerekir. Böyle bir hükmü, meselâ ribâ veya zinanın haram oluşunu inkâr eden kişi Ehl-i sünnet'e göre küfre girmiş olur (Bağdâdî, s. 345). Zannî delil ile sabit olan ve Hanefîler'in terminolojisinde tahrîmen mekruh adıyla anılan haramın yasak oluşunu inkâr eden veya onu helâl gören ise kâfir değil fâsık kabul edilir. Bununla birlikte amel bakımından haram ile tahrîmen mekruh arasında Hanefîler'e göre de bir fark bulunmadığı ve tahrîmen mekruh amelî yönden âdeta haram derecesinde görüldüğü için mükellefin herhangi bir ayırım yapmadan her iki tür haramdan da kaçınması gerekir. Ancak kat'î delil ile sabit olan haramı irtikâp edenin cezasının, zannî delil ile sabit olan haramı yani tahrîmen mekruhu işleyenin cezasından daha ağır olacağı açıktır. Ayrıca bir kimsenin, haram veya tahrîmen mekruhun hükmünü hafife alarak bu fiilleri işlemesi küfre götüren tehlikeli bir yol olarak görülmüş, tahrîmen mekruhu herhangi bir yolla te'vil ederek işlemesi ise küfür değil fısk olarak nitelendirilmiştir (Kılavuz, s. 120-124).

Bir fiildeki haramlık o fiilin kendinden kaynaklanıyorsa söz konusu fiil hukuken olmamış kabul edilerek kendisine hiçbir olumlu sonuç bağlanmaz ve ayrıca fiilin sahibine ulaşmak istediği menfaat de tanınmaz. Meselâ zina nesep ve mirasçılığın, hırsızlık ve gasp mülkiyetin sübûtu için sebep teşkil etmez. Çünkü bu fiiller bizzat haram olup şer'î bir hükme sebep olmaya elverişli değildir. Ancak İslâm hukukçularının, özellikle de Hanefîler'in bazı haram fiillere hukukî sonuç bağlamaları, meselâ zinanın hurmet-i musâhere doğuracağını söylemeleri, daha çok üçüncü kişilerin hukukunu koruma ve fiilî durumlara bazı sonuçlar bağlama düşüncesiyle açıklanabilir. Fiildeki haramlık kendi dışındaki bir sebepten dolayı ise bu durum, hukukçuların çoğunluğuna göre yapılan ameli bütünüyle iptal etmez ve kendisi hukukî sonuçlar bağlanacak bir sebep olarak kabul edilebilir. Meselâ ribâlı akid yapan taraflar böyle bir akdi uygulamaya koyarlarsa her biri lehine karşılıklı edimler üzerinde mülkiyet hakkı doğar. Fakat şâriin böyle bir fiilin haramlığını ifade eden yasağı bulunması sebebiyle bu mülkiyet nezih değil habis bir mülkiyet olur. Onlara göre bu tür fiilin biri matlûp, diğeri mekruh olmak üzere birbirine aykırı iki yönü bulunmaktadır ve böyle bir durum aklen imkânsız değildir. Bu düşünceden hareketle gasbedilmiş bir arazide namaz kılma eylemine bakıldığında fiil namaz olması cihetinden matlûp, arazinin gasbedilmiş olması açısından ise haramdır ve gasp olmaksızın namaz, namaz olmaksızın da gasp mümkündür. Bu tür haram fiilin ameli bütünüyle iptal etmeyeceği konusunda fakihler arasında icmâ bulunduğunu ileri süren Gazzâlî, gasbedilmiş arazide namaz kılmanın sıkça vuku bulmasına rağmen seleften hiç kimseden böyle bir namazın kazâ edilmesi gerektiğine dair bir görüşün nakledilmediğini söyler (*el-Müstaṣfâ*, I, 77-78). Bazı Mu'tezile âlimleriyle Ahmed b. Hanbel ve arkadaşları, Zâhirî ve Zeydî fakihleri, bir fiilde hem vâcip hem de haram yönün bulunmasını çelişki kabul ederek nehyin fesadı, sıhhatin ise sevabı gerektireceğini, mükellefe bir tek vakitteki aynı ameli sebebiyle hem mükâfat hem ceza verilmesinin düşünülemeyeceğini, dolayısıyla bu tür haramların söz konusu ameli bütünüyle iptal edeceğini ileri sürmüşlerdir. Usulcülerin "ictimâu'l-vücûb ve'l-hurme" (haram ile vâcibin bir arada bulunması) adını verdikleri bu hususta, cumhurun görüşleri daha kuvvetli delillere dayanması sebebiyle tercihe lâyık görünmekteyse de mevcut tartışmalardan söz konusu mesele hakkında en azından Ahmed b. Hanbel'den sonraki dönemde Gazzâlî'nin bahsettiği gibi bir icmâın bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Haram oluşun, bir fiilin hukukî sonuçlarına etkisi yanında dinî anlamıyla günah gerektirip gerektirmeyeceği hususunda, günahın söz konusu fiili işlemenin haram oluşunu bilmeye bağlı bulunduğuna işaret eden bilginler, kişi haram bir fiili helâl olduğunu zannederek yaparsa ona günah yazılmayacağını, buna karşılık helâl olan bir fiili haram zannı ile yapmaya kalkışırsa bu cüreti sebebiyle uhrevî bir ceza gerekeceğini söylemişlerdir ki bu açıklamalardan, İslâm âlimlerine göre haramla günah arasında zorunlu bir bağlılığın bulunmadığı anlaşılır (Zerkeşî, I, 256-257; ayrıca bk. GÜNAH).

Haram bir fiili işleyen veya bu yolla haksız kazanç sağlayan kişinin günahtan arınabilmesi için yerine getirmesi gereken bazı vecîbeler vardır. Söz konusu haksız fiil veya kazanç karşı tarafın veya üçüncü şahısların hak ve hukukunu ilgilendiriyorsa öncelikle onları sahiplerine vermesi veya karşılıklı rızâ esasları çerçevesinde onlarla anlaşması, sonra da söz konusu fiili işlemekten dolayı Allah'tan af dilemesi gerekir. Haksız fiil ve kazanca konu olan malın hak sahibine iadesinde temel prensip mümkünse malı aynen, değilse mislini, bu da imkânsız ise değerini vermektir. Öte yandan haksız iktisaba konu olan malın sahibi belli ise bu mal sahibine, ölmüş ise vârislerine verilir. Mal sahibinin bulunmasından ümit kesilmiş veya vâris bırakmadan ölmüş ya da mal müşterek olup sahiplerine teker teker haklarını vermek imkânsız hale gelmişse bazı âlimler, böyle bir malın kişinin kendi mülkü olmaması ve temiz bulunmaması sebebiyle fakirlere sadaka olarak verilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir; ancak çoğunluk bunun fakirlere verilmesini câiz görmüştür. Zira haram yolla kazanılmış malın gerçek sahibi bulunamadığında ya imha edilmesi ya da fakirlere verilmesi söz konusudur. İmha edilmesinin, malın ne gerçek sahibine ne onu elinde tutan kişiye ve ne de fakirlere faydası vardır. Fakirlere verilmesi halinde ise bunun hem fakirlere hem de onların duaları sebebiyle malın gerçek sahibine faydası olacaktır. Ayrıca haksız kazanca konu olan bu malı fakirlere dağıtan kişinin amacı da bundan kendisi için herhangi bir sevap beklemek değil sadece bu kirli maldan kurtulmaktır. Haram yolla kazanılmış olan mal devlet hazinesine veya kamuya ait ise bunların yeniden devlete verilmesi veya kamu menfaatlerine harcanması gerekir (Gazzâlî, *İḥyâ'*, II, 127-141).

Derecesi. Başta Gazzâlî olmak üzere fıkhî hükümleri dinî-ahlâkî değerlerle birlikte ele alan bazı müellifler, her tür haram fiilin yasak ve kötü olmasını kabul etmekle beraber onları kötüden daha kötüye doğru bir sıralamaya tâbi tutmuşlardır ki böyle bir derecelendirme, İslâm hukukunun dinî karakteriyle hukuk-ahlâk ilişkisini göstermesi açısından önemlidir.

Birincisi, dürüst ve âdil müminlerin sakındığı ve fıkıh kitaplarında haram olduğu kaydedilen davranışlardır; bunlardan kaçınanlara âdil, sakınmayanlara fâsık, günahkâr ve âsi denir. Bu tür haramların âhirette verilecek asıl cezaları yanında kısmen dünyada da birtakım cezaları vardır. Bu gruba giren haramlar kendi aralarında da derecelendirilebilir. Meselâ ba-

zı şekil şartlarına uyulmadan satış akdi yapmak haram, kuvvete dayanarak bir malı gasbetmek daha şiddetli haram, faizle muamelede bulunmak ise çok daha şiddetli bir haramdır. Haram fiiller arasındaki bu sıralanışın izâfîlik taşıdığı ve söz konusu fiilleri yasaklayan nasların üslûbu, bunlar karşılığında verileceği bildirilen cezaların ağırlık ve şiddeti, haramların yol açtığı tahribatın ferdî veya umumi oluşu, kişinin veya toplumun haklarını ilgilendirmesi gibi ölçüler esas alınarak yapıldığı söylenebilir.

İkincisi sâlih kulların sakındığı haramlardır. Bunlar, zâhire bakılarak câiz sayıldıkları halde haram olma ihtimal ve şüphesiyle sakınılan fiillerdir. Bu tür konularda belli ölçüde kuvvetli bir şüphe bulunuyor ve haram ihtimali ağırlık taşıyorsa, "Sana şüpheli geleni bırak, şüpheli gelmeyeni al" (Buhârî, "Büyûʿ", 3; Tirmizî, "Ṣıfatü'l-ḳıyâme", 60) meâlindeki hadise göre onu haram gibi kabul etmek ve ondan sakınmak gerekir. Bununla birlikte bazı zayıf ihtimaller veya şüpheler yüzünden meşrû fiilleri yasaklamak da doğru değildir. Böyle bir tutum yalnızca hukukî hayatı sıkıntıya düşürmekle kalmaz, aynı zamanda bu şüphelerin yol açacağı çeşitli vesveseler fertlerin psikolojik hayatlarını da olumsuz yönde etkileyebilir.

Üçüncüsü müttaki ve sıddîkların kaçındığı davranışlardır. "Mahzurlu olana düşmek korkusuyla mahzursuz olanı da terketmedikçe kul müttakiler derecesine ulaşamaz" (Tirmizî, "Ṣıfatü'l-ḳıyâme", 19) hadisinden hareketle takvâ sahibi kişiler, ilk iki dereceye giren davranışlar yanında fiilin işleniş veya elde ediliş tarzında bazı çirkinliklerin (kerâhet) bulunması veya Allah'ın rızâsını elde etme mânası taşımaması halinde, ayrıca haram konusunda ihtiyata riayet etmek ve nefsin gevşekliğe alışmasını önlemek amacıyla bazı mubah fiillerden kaçınmışlardır ki bu tür davranışlar pozitif hukuktan ziyade tasavvuf ve ahlâk sahasına girer (bu derecelerin sayısı ve örnekleri için bk. Gazzâlî, *İḥyâʾ*, II, 120-125; Karaman, s. 20).

Haramla İlgili Genel Kurallar. 1. Haramı belirleme hak ve yetkisi yalnız Allah'a aittir. Kavramın tanımı sırasında görüldüğü gibi haram usul literatüründe "şer'î hüküm" ana başlığı altında incelenmiştir. Hüküm ise mükellefin fiilleriyle ilgili bizzat Allah'ın hitabıdır. Ayrıca kaynağı itibariyle ilâhî bir karakter taşıyan İslâm dininde, kesin olarak yasaklanmış veya serbest bırakılmış fiiller bizzat Allah tarafından belirlenmiş ve bu yetki sadece O'na tahsis edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber, hıristiyanlar hakkında nâzil olan, "Allah'ı bırakıp hahamlarını, rahiplerini ve Meryem oğlu Mesîh'i rabler edindiler" (et-Tevbe 9/31) âyetindeki rab edinmeyi haham ve rahiplerin helâli haram, haramı helâl kılmaları ile açıklamıştır (Tirmizî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 9). Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de de dil alışkanlığı sebebiyle "şu haram, bu helâl" denmesi yasaklanarak böyle bir davranış "Allah'a karşı yalan uydurmak" diye nitelendirilmiştir (en-Nahl 16/116). Hakkında doğrudan yasaklayıcı bir nas bulunmadığı halde bir müctehidin herhangi bir fiilin haram olduğunu söylemesi ise, re'y ile haramı belirleme değil Allah'ın o konudaki hükmünü ortaya çıkarma gayretinden ibarettir. 2. Tahrîmine dair delil bulununcaya kadar eşyada aslolan ibâhadır. İslâm hukukuna önemli bir esneklik kazandıran bu kaideye göre herhangi bir konuda tahrîme delâlet eden sahih bir nas bulunmazsa o konu mubah ve helâl çerçevesi içinde mütalaa edilir. Borçlar ve ceza hukukundaki, "aksine bir delil bulunmadığı sürece kişinin borçsuz ve suçsuz oluşunun esas alınması" (berâet-i asliyye) prensibiyle paralelliği bulunan bu kurala İslâm hukukçuları, yeryüzünde her şeyin insanın emrine verildiğini, helâl ve serbest olmanın asıl, haramlığın ise istisna olduğunu bildiren âyetlerin (bk. el-Bakara 2/187; Âl-i İmrân 3/93; el-Mâide 5/4; Lokmân 31/20; el-Câsiye 45/13) genel ifadesinden ve, "Helâl Allah'ın kitabında helâl kıldığı ve haram Allah'ın kitabında haram kıldığıdır, sükût ettiği şeyler ise sizin için affedip serbest bıraktıklarıdır" (İbn Mâce, "Eṭʿime", 60; Tirmizî, "Libâs", 6) gibi hadislerden ulaşmışlardır. Hangi şartlarda ve konularda bu kuralın geçerli olacağına dair tartışmalar bir yana (Süyûtî, s. 133-138; İbn Nüceym, s.73-77) bu prensip, İslâm hukukunda haram dairesinin oldukça dar tutulduğunu göstermektedir. 3. İyi niyet haramı meşrû kılmaz. İslâm'da ameller ancak niyetlere göredir (Buhârî, "Îmân", 41; "Ḥıyel", 1; Müslim, "İmâre", 155; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 11) ve niyetsiz sevap yoktur (İbn Nüceym, s.14). Bununla beraber vasıtaların da gayeler gibi meşrû olması esastır. Bu sebeple helâl ve temiz kazanç teşvik edilmiş, buna karşılık gayri meşrû yollardan rızık elde edilmesi yasaklanmıştır (Buhârî, "Zekât", 29; "İcâre", 20; Müslim, "Zekât", 44, 63-65). Bu kural, bazı İslâm hukukçularının, özellikle haram fiillere meşruiyet kazandırılmaya çalışılması halinde dış iradeyi (objektif nazariye) esas aldıklarını göstermektedir. 4. Harama götüren sebepler ve yollar da haramdır (İbn Abdüşşekûr, I, 95). Bu genel kural *Mecelle*'de, "Alınması memnû olan şeyin verilmesi dahi memnû olur" (md. 34) ve, "İşlenmesi memnû olan şeyin istenmesi dahi memnû olur" (md. 35) şeklinde yer almıştır. İslâm hukukunda "sedd-i zerâi'" adıyla anılan önemli bir delilin de temelini teşkil eden bu kural sayesinde ferdî ve içtimaî hayata zarar verecek her türlü eylem daha başlangıçta önlenmiş olmaktadır. Sınırları iyi tesbit edilmek ve uygulamada hukukî hayatın süreklilik ve canlılığına engel olmamak kaydıyla bu kural, İslâm toplumunun kendine mahsus dünya görüşü çerçevesinde kendi rengini taşıyabilmesi için koruyucu bir özellik arzetmektedir. 5. Haram şüphesi bulunan şeyden kaçınmak esastır. İslâm'ın haram ve helâl kıldığı hususlar açık olup ikisi arasında kalan şüpheli fiillerin bulunduğu bir saha vardır. Bunlar da haram veya helâle dair nasların sübut ve delâletleriyle ilgili olan ve ayrıca eldeki hukukî hadiseye tatbiki sırasında ortaya çıkan bazı şüpheli durumlardır. Hz. Peygamber, bunlardan uzak durmanın din ve namusu korumak için daha emin bir yol olduğunu, bunları yapan kimsenin ise haram işlemeye çok yaklaşmış olacağını söylemiştir (Buhârî, "Îmân", 39; Müslim, "Müsâḳāt", 107-108; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 3). Ancak hadisin bu ifadesi, bir şeyde haramlık şüphesinin bulunmasının onu haram kılacağını değil, haramlara yol açabilecek şüpheli şeylerden kaçınmanın faziletli bir davranış olduğunu bildirmektedir. Bu sebeple haramlardan kaçınmada hukuk düzeninin genel ve objektif ölçüsünün yanı sıra kişilerin kendi sübjektif kaygıları da önemli addedilerek hem hukuk, ahlâk ve din arasında bağ kurulması hem de ferdin kendi iç huzurunu bulması amaçlanmış olmaktadır. İslâm hukuk literatüründe yer alan, "Helâl ve haram bir arada bulunduğu zaman haram helâle galip gelir" şeklindeki kural, haramların işlenmesinin fert ve toplum hayatında yol açacağı tahribatı, bu yüzden kötülüklerin önlenmesinin taşıdığı önceliği ifade eder (bu kural ve uygulama örnekleri için bk. Süyûtî, s. 209-213; İbn Nüceym, s. 121-131). 6. Zaruretler haramları mubah kılar. İslâm hukukunda haramın çerçevesinin oldukça dar tutulmasının yanında tabii ve devamlı olmayan bazı hayatî zaruretler sebebiyle bu çerçevenin sınırları daha da daraltılarak zaruret ölçüsünde haramın

askıya alınmasına imkân sağlanmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı âyetler bu prensibi ifade etmektedir (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/145; en-Nahl 16/115). *Mecelle*'de, "Zaruretler memnû olan şeyleri mubah kılar" şeklinde yer alan bu kural (md. 21; bk. İbn Nüceym, s. 94) yine *Mecelle*'nin, "Zaruretler kendi miktarlarınca takdir olunur" (md. 22); "Mâni zâil oldukta memnû avdet eder" (md. 24); "Zarar bi-kaderi'l-imkân def' olunur" (md. 31) ve, "Hâcet umumi olsun hususi olsun zaruret menzilesine tenzil olunur" (md. 32) kaideleriyle açıklanmış ve sınırlandırılmaya çalışılmıştır.

Literatür. İslâm teşrîi ve cemiyet hayatı bakımından çok önemli yeri ve rolü bulunan haram ve helâl kavramları hakkında bilhassa hadis ve fıkıh külliyatında geniş bir literatür meydana gelmiştir. İlk hadis mecmualarında haram ve helâl konusundaki hadisler müstakil bir bölümden ziyade ilgili olduğu konular içinde incelenmiş, daha sonra müstakil eserlerde toplanmıştır. Bunlardan Abdülganî el-Cemmâîlî'nin *el-ʿUmde fi'l-aḥkâm fî meʿâlimi'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm* adlı eserinde (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1407/1986), Buhârî ve Müslim'in sahihlerindeki 420 kadar hadis fıkıh kitaplarının sistematiğine uygun olarak tasnif ve tahrîc edilmiştir. Ali Fikrî, *Mürşidü'l-enâm li-maʿrifeti'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm*'ında (nşr. Muhammed Ferîd Vecdî, Kahire 1369/1950) önce helâlle, sonra haramla ilgili âyet ve hadisleri tefsir etmiş, ardından insan hayatının çeşitli safhalarında karşılaşılacak helâl ve haramlara dair nasları incelemiştir.

Fıkıh usulünde mahiyeti itibariyle "hüküm", ifade edildiği siga ve üslûp bakımından "nehiy" bölümünde incelenmiş olan haramın günlük hayatla ilgili problemleri fürû fıkıh kitaplarında işlenmiş ve şeriatta menedilen ve mubah kabul edilen şeyler anlamında "hazr ve ibâha" (İbn Hazm, IX, 163; Kādîhan, III, 400; Bezzâzî, IV, 42, 104, 154, 260), dinen hoş karşılanmaması açısından "kerâhiye" (Merginânî, IV, 78; Bezzâzî, VI, 350; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, V, 308) ve şeriatın iyi ve kötü gördüğü hususların bilinebilmesi açısından "istihsan" (Serahsî, X, 145; Kâsânî, V, 118; Bezzâzî, VI, 373) gibi başlıklar altında ele alınmıştır. Ayrıca fıkıh kitaplarında özellikle nikâh-talâk, av, hayvan kesimi, eti yenen ve yenmeyen hayvanlar, içecekler, giyecekler, atış ve yarış konularında da helâl ve haramla ilgili hükümler anlatılmaktadır.

Kādî Nuʿmân b. Muhammed *Deʿâʾimü'l-İslâm ve ẕikrü'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm ve'l-ḳaḍâyâ ve'l-aḥkâm* adlı eserini (nşr. Âsaf b. Ali Asgar Feyzî, Kahire 1406/1985), klasik bir fıkıh kitabı sistematiği içinde ve daha çok İsmâilî eğilimleri doğrultusunda yazmıştır. Ca'ferî ulemâsından Muhakkık el-Hillî'nin *Şerâʾiʿu'l-İslâm fî mesâʾili'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm*'ı ile (nşr. Abdülhüseyin Muhammed Ali, I-IV, Necef 1389/1969) İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin *Ḳavâʿidü'l-aḥkâm fî maʿrifeti'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm*'ı da (Tahran 1272, 1313, 1315, 1329, 1387-1389) sadece helâl ve harama tahsis edilmiş eserler değil çeşitli konuları kapsayan klasik birer fıkıh kitabıdır. Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *ʿUḳūbetü ehli'l-kebâʾir* (nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut 1405/1983), Zehebî'nin *Kitâbü'l-Kebâʾir* (nşr. M. Abdürrezzâk Hamza, Kahire 1356; nşr. Abdurrahman Fâhûrî, Haleb 1398; nşr. Muhyiddin Mestû, Beyrut 1404) ve İbn Hacer el-Heytemî'nin *ez-Zevâcir ʿan iḳtirâfi'l-kebâʾir*'i (I-II, Bulak 1284; Kahire 1310, 1331; Türkçe trc. Ahmet Serdaroğlu – Lütfi Şentürk, *İslâm'da Helâller ve Haramlar*, İstanbul 1981) gibi haramla ilgili klasik kitaplar yanında Yûsuf el-Kardâvî'nin *el-Ḥelâl ve'l-ḥarâm fi'l-İslâm* ile (Beyrut 1967; T. trc. Mustafa Varlı, *İslâm'da Helâl ve Haram*, İstanbul 1971) bu eserde geçen yaklaşık 484 hadisin tahrîc edildiği Nâsırüddin el-Elbânî'nin *Ġāyetü'l-merâm fî taḫrîci eḥâdîs̱i'l-Ḥelâl ve'l-ḥarâm* (Beyrut 1405/1985), A. Muhammed Assâf'ın *el-Ḥelâl ve'l-ḥarâm fi'l-İslâm* (Beyrut 1986), Riaz Hussain'in *Halal and Haram in Islam* (Lahore, ts.), Abdur Rehman Shad'ın *Do's and Do not's in Islam* (Lahore 1988) ve Hayreddin Karaman'ın *Günlük Hayatımızda Helâller ve Haramlar* (İstanbul 1995) adlı eserleri, sosyal ve günlük hayatla ilgili çeşitli soru ve problemlere cevap olarak kaleme alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ḥrm" md.; *Lisânü'l-ʿArab*, "ḥrm" md.; *et-Taʿrîfât*, "ḥrm" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 367-369; Wensinck, *el-Muʿcem*, "ḥrm" md.; M. F. Abdülbâkī, *el-Muʿcem*, "ḥrm" md.; *Müsned*, II, 287, 328, 332, 382, 404, 412, 415, 418, 538; III, 466; IV, 141, 341; V, 246, 251, 254, 255, 267, 269, 271, 275; VI, 153; Dârimî, "Riḳāḳ", 9, 38, "Zekât", 31, "Büyûʿ", 1-2, 78; Buhârî, "Îmân", 39, 41, "Zekât", 29, "Ḥıyel", 1, "İcâre", 20, "Büyûʿ", 2, 3, 15, 37-38, 39, 113, "Ṭalâḳ", 51, "Riḳāḳ", 22, "İʿtiṣâm", 3, "İstiḳrâż", 19, "Edeb", 6; Müslim, "Zekât", 44, 63-65, "İmâre", 155, "Aḳżıye", 12-14, "Müsâḳāt", 107-108; İbn Mâce, "Eṭʿime", 60, "Ticârât", 10-11, "Fiten", 14; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 11, "Büyûʿ", 3; Tirmizî, "Zekât", 28, "Büyûʿ", 1, "Ṣıfatü'l-ḳıyâme", 19, 60, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 9, "Libâs", 6; Nesâî, "Zekât", 48, "Büyûʿ", 2, 94, "Ḳuḍât", 11; Mâtürîdî, *et-Tevḥîd*, s. 332, 334; Bağdâdî, *el-Farḳ* (Abdülhamîd), s. 345-347; Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 690, vr. 22[a-b]; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Muʿtemed*, I, 183-193; İbn Hazm, *el-İḥkâm* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1970, III, 333-335; a.mlf., *el-Muḥallâ*, IX, 163; Pezdevî, *Kenzü'l-vüṣûl*, I, 257-258; II, 329-339; Serahsî, *el-Uṣûl*, Kahire 1324-31, I, 80-81, 94-99; a.mlf., *el-Mebsûṭ*, X, 145; Gazzâlî, *el-Müstaṣfâ*, I, 65-66, 76-79; a.mlf., *İḥyâʾ*, Kahire 1387/1967, II, 112-151; Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânü'l-uṣûl* (nşr. M. Zeki Abdülber), Katar 1404/1984, s. 40, 223-235, 238-243; Kâsânî, *el-Bedâʾiʿ*, V, 118; Kādîhan, *Fetâvâ*, III, 400; Merginânî, *el-Hidâye*, İstanbul 1986, IV, 78; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥṣûl*, I, 113, 127-128; Âmidî, *el-İḥkâm*, I, 98-102; II, 393-395; İbnü'l-Hâcib, *Muḫtaṣarü'l-müntehâ*, Bulak 1316, I, 225; Sadrüşşerîa, *et-Tavżîḥ*, II, 125-126; Teftâzânî, *et-Telvîḥ*, II, 125-126; Zerkeşî, *el-Baḥrü'l-muḥîṭ* (nşr. Abdülkādir Abdullah el-Ânî), Küveyt 1413/1992, I, 255-274; Bezzâzî, *el-Fetâvâ*, IV, 42, 104, 154, 260; VI, 350, 373; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh), Beyrut 1407/1987, s. 118, 133-138, 179-181, 209-213, 280-281; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir* (nşr. M. Mutî' el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s.14, 60,73-77, 81, 94-100, 121-131, 183; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, V, 308; İbn Abdüşşekûr, *Müsellemü's̱-s̱übût*, I, 58-59, 95; Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâtiḥu'r-raḥamût*, I, 58-59, 104-110, 405-406; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl*, s. 6, 101-105; Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmgānî, *Ḳāmûsü'l-Ḳurʾân* (nşr. Abdülazîz Seyyid el-Ehl), Beyrut 1983, s. 125; *Mecelle*, md. 21, 22, 24, 31, 32, 34, 35; Ali Fikrî, *Mürşidü'l-enâm li-maʿrifeti'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm* (nşr. M. Ferîd Vecdî), Kahire 1369/1950, s. 9-18, 19-37; Mahmûd Şît Hattâb, *el-Muṣṭalaḥâtü'l-ʿaskeriyye fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm*, Beyrut 1386/1966, I, 181-183; Muhammed el-Hudarî, *Uṣûlü'l-fıḳh*, Kahire 1389/1969, s. 47-51; M. Ebû Zehre, *Uṣûlü'l-fıḳh*, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 21-23, 33-36; M. Ebü'l-Feth el-Beyânûnî, *el-Ḥükmü't-teklîfî fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye*, Dımaşk 1390/1970, s. 195-219; Mustafavî, *et-Taḥḳīḳ*, II, 217-219; M. Zekî Abdülber, *el-Hüḳmü'ş-şerʿî ve'l-ḳāʿidetü'l-ḳānûniyye*, Küveyt 1402/1982, s. 24-28; Ahmed Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, İstanbul 1982, s. 120-124; Saîd Ali M. el-Humeyrî, *el-Ḥükmü'l-vaḍʿî ʿinde'l-uṣûliyyîn*, Mekke 1405/1984, s. 38-39; J. Penrice, *A Dictionary and Glossary of the Korān*, London 1985, s. 33; Ahmed el-Husarî, *Naẓariyyetü'l-ḥükm ve meṣâdirü't-teşrîʿ fî uṣûli'l-fıḳhi'l-İslâm*, Beyrut 1407/1986, s. 36-39, 63-65; Zekiyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 215-217; Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990, s. 139-143; M. Tâhir es-Sıddîkī, *Mecmaʿu biḥâri'l-envâr fî ġarîbi't-tenzîl ve leṭâʾifi'l-aḫbâr*, Medine 1415/1994, I, 480-485; Hayreddin Karaman, *Günlük Hayatımızda Helâller ve Haramlar*, İstanbul 1995, s. 11-32, 189-193; Cihad Tunç, "Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi", *AÜİFD*, XXIII (1978), s. 325-342; "Taḥrîm", *Mv.F*, X, 205-212.

FERHAT KOCA